

禪宗史分期與禪宗史學原則

——馬克瑞《中國禪宗史》的兩個總體性視角

蔣海怒

摘要：馬克瑞 (John R. McRae) 所著《中國禪宗史》是英語世界首部中國禪通史性學術著作，也是繼中國和日本學者之後，在英語學界構築“禪宗史學”的成功嘗試。該書繼承了柳田聖山《初期禪宗史書の研究》的“批判的歷史文獻學”方法論，在拋棄傳統“禪宗法系圖”同時，依現代史學意識將中國禪宗發展分為“原型禪”“初期禪”“中期禪”和“宋代禪”四階段展開論述，這種分期具有突破性。“馬克瑞禪學研究四原則”本質上是中國禪宗史的史學批評原則，在禪宗古史領域中具有廣泛的適用性。該書的翻譯出版，也有助於漢語學界思考今後的中國禪宗史“書寫”問題。

關鍵詞：馬克瑞、柳田聖山、中國禪宗史、禪宗史學、禪宗史分期

已故國外著名禪宗史學者馬克瑞 (John R. McRae, 1947-2011) 的經典著作《中國禪宗史》最近在國內出版 (中國大百科全書出版社, 2024 年), 這是該書繼英文版 *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* 和日文版《虛構ゆえの真実——新中國禪宗史》(大藏出版社, 2012 年) 之後, 面世的第三個版本, 並且誕生於中國禪的故鄉, 令人欣慰並且鼓舞。

關於馬克瑞的學術思想, 中國學者並不陌生。馬克瑞生前曾多次來大陸和我國臺灣省開展學術交流, 與多位禪宗史領域內的中國學者保持密切聯繫, 其學術貢獻也為國內相關研究領域的研究者悉知, 例如, 龔雋先生在《禪史鉤沉》和《中國禪學研究入門》裏就充分介紹了馬克瑞的北宗研究成就¹。馬克瑞的一些論文已有中譯, 他的北宗研究代表作《北宗與初期禪的形成》(*The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*) 也已譯介為中文²。但如欲快速、生動、充分和妥切理解瞭解馬克瑞生平與學術以及這本《中國禪宗史》的學術貢獻, 筆者則擬推薦以下三篇由其友人撰寫的文字, 它們分別是小川隆教授為本書日文版所寫的《破家散宅の書——“Seeing through Zen” 日本語版解説》、何燕生教授刊載於《澎湃新聞·上海書評》的《追憶: 馬克瑞與日本禪史研究傳統》, 以及龔雋教授在《讀書》雜誌發表的《虛構與真實之間的禪史書寫》。

然而, 馬克瑞這本經典著作, 儘管已經出現了多篇英文、日文和中文書評或紹介文 (包括上述三篇), 但作為該書的中文版譯者, 筆者以為尚有可發覆之處。讀者應該意識到的是, 馬克瑞

¹ 龔雋《禪史鉤沉》, 北京: 三聯書店, 2006 年; 龔雋、陳繼東《中國禪學研究入門》, 上海: 復旦大學出版社, 2009 年。

² 漢譯本名為《北宗禪與早期禪宗的形成》, 韓傳強譯, 上海: 上海古籍出版社, 2015 年。

這本《中國禪宗史》其實是英語世界首部中國禪通史性學術著作，也是在英語學術土壤裏“禪宗史學”構建的一次重要和成功的嘗試。大概因日文和中文學界已經在不同時期出版多部主題為“中國禪宗史”的著作，並且通史的撰述的性質也並未反映在該書英文書名上，這可能會令我們忽略該書在英語世界的首創意義，因此需要就這一主題做更切近的闡明。

一、本書的史學意識

禪，類似於其他精神傳統，其的經驗描述與史學考察的分離，在其流播的各區域如中國、日本，都經歷迴旋曲折的過程，情況也各有所不同。馬克瑞這本《中國禪宗史》，性質上屬於史學考察，也充分表達出其獨特的禪宗史學意識。

禪宗史學屬於歷史學範疇。禪宗史學不同於禪學或禪學史，它很大程度上已將歷代禪僧個別性的、從內在直觀角度表述的“見性”、“開悟”等內容懸置起來，轉向描述禪宗宗派各組成要素的演變和禪學命題的客觀性變化。但是上述目標的完成，即禪宗史學的確立，實際上並不容易。

在中國，依賴胡適、陳垣等卓越史學家的貢獻，中國禪宗史學的確立，在 20 世紀上半葉即告完成。從反面看，這其實與中國禪宗在清末民初衰微至極，接近消失的狀況有一定聯繫，因而在中國，禪宗史學的確立幾乎沒有來自佛教內部反對的聲音。在中國以外的歐美，藉與鈴木大拙的辯論，胡適的禪宗史學方法被廣泛宣傳。日本的情況有些特殊，在禪宗各宗派，包括臨濟宗、曹洞宗和黃檗宗的“宗門”力量依舊強盛的情況下，雖然很早就有日本學者進行客觀的中國禪宗史研究，出現了忽滑谷快天《中國禪學思想史》和宇井伯壽《禪宗史研究》系列這樣的優秀著作，

但這些學者的寫作依舊受到宗門的影響。簡而言之，他們的研究確實表現出較明顯的“客觀研究”色彩，但談不上“純粹客觀”的禪宗史學研究。至於鈴木大拙的中國禪宗研究，雖然他也將著作命名為《禪思想史研究》，實際上包含了非常多的禪的主觀描述（特別是《禪思想史研究第一》即“盤珪禪”這一部分），雖名“思想史”，但難稱“史學”著作。

禪宗史學在日本的確立，實際上遲至1967年柳田聖山在京都禪文化研究所出版《初期禪宗史書の研究：中国初期禪宗史料の成立に関する一考察》。該書也是禪文化研究所研究報告第一冊，700多頁。不能不說，相比於此前或同時代日本禪宗史撰述，《初期禪宗史書の研究》得出了眾多新穎的結論，並在資料使用、方法凝煉、解讀深度方面也體現出“斷層式領先”。於是很自然地，《初期禪宗史書の研究》出版等於“禪宗史學”的確立，在日本學界成為共識。

橫超慧日和小川隆的評論確認了柳田著作的學術地位。《初期禪宗史書の研究》剛剛出版，日本佛教史權威學者橫超慧日即認為該書是在胡適、鈴木大拙、松本文三郎、宇井伯壽、常盤大定、水野弘元、關口真大所開闢的道路的集大成研究，並推舉該書為“今後禪宗史研究的起點”³。五十年後，小川隆在一篇綜述裡再度確認，《初期禪宗史書の研究》登場後，“禪宗史”成為了一個“獨立的學術領域”，指向了一個“禪宗歷史研究的新時期的起點”。小川隆認為，從孤峰智璨的《禪宗史》(1919)和宇井伯壽的《禪宗史研究》(1939)等書籍的書名中可以看出，“禪宗的歷史”一詞此前亦曾作為一個普通名詞存在，意為“禪宗史”。但是柳田《初期禪

³ 橫超慧日《柳田聖山：初期禪宗史書の研究》《佛教学セミナー》通號7，第73-74頁。

宗史書の研究》是與“宗門”傳統價值觀一體化的“宗學”“禪學”劃清界限，作為客觀、實證的學問研究的“禪宗史”，它不是服從“宗旨”(宗派教義)的護教學，而是作為學問的“禪宗史”。從這個意義上來說，《初期禪宗史書の研究》的登場，決定了“禪宗史”這一學問領域的獨立⁴。柳田聖山與馬克瑞存在師生關係。實際上，在柳田最富名望的20世紀70、80年代，包括馬克瑞在內，來自歐洲和美國的一代青年學者萃集於京都入矢義高和柳田聖山周圍，他們以入矢義高和柳田聖山的著作為起點，展開自己的中國禪宗語言和中國禪宗史研究。馬克瑞回到美國後，成為北美中國禪宗史研究學者群體中最具代表性之一。

馬克瑞忠實地繼承了柳田聖山的學術遺產。他的這本《中國禪宗史》一定程度上“模仿”柳田聖山的撰述方式，該書扉頁也表達了“謹將此書獻給柳田聖山，對他的感激我無以言述”的心跡。例如在方法論上，馬克瑞《中國禪宗史》深受柳田聖山《初期禪宗史書の研究》及柳田其他禪宗史撰述的影響。馬克瑞表明，其著述立意並非是要呈現任何關於中國禪宗的熟練和單一的描述，而是要去改變我們所有人思考該物件的方式。所謂“思考該物件的方式”，即柳田的“批判的歷史文獻學”方法。馬克瑞也認為自己的方法是“批判的”，即嘗試從所有可能的角度來思考所有可利用的證據，提出某個假設，並正確評價該假設的反面意見。筆者認為，對歷史和文獻的批判性思考，本身就是現代史學的基本立場。

概覽本書內容即可發現，馬克瑞對中國禪宗發展進程的學術反省(甚至質疑)態度貫穿寫作始終。例如在第一章裏，馬克瑞的主要目標是解構傳統禪宗法系圖，並代之以禪宗史的階段劃分；

⁴ 小川隆撰，蔣海怒、楊莉娟譯《二十世紀下半葉日本的中國禪研究》，《佛學研究》，2023年第1期，第211-212頁。

在第二章裏，馬克瑞將從南北朝至明代的菩提達摩傳說納入“聖徒傳”的範疇，認為那些闡述“東山法門”的各種敦煌禪宗寫本，是在長安和洛陽即“兩都”裏“回溯性製作”出來的，並且認為“回溯性”是整個中國禪宗傳統的特徵；在第三章裏，馬克瑞認為神會和《壇經》裏的思想及“頓悟”禪法，其實大量利用了神會和普寂等北宗禪師的言說或文字；第四章探討“機緣問答”演化時，馬克瑞也認為唐代古典禪的禪師形象，是被他們的數世代繼承者“回溯性創造”出來的，這種古典的風格並非與可以確定的唐代禪歷史時期一致，而是某種出現在五代和宋代文本裏的“圖像”，是五代和宋代禪修者對其祖輩的“回溯性投射”；在第五章裏，馬克瑞批評了胡適和杜梅林關於唐代禪僧社會的描述，雖然這兩位先行學者關於唐代禪僧社會的描述迄今似乎“理所當然”地仍出現在各類禪宗史著作裏。第六章一反此前禪宗史學者對宋代禪的貶抑立場，盛讚宋代禪是中國禪宗發展的“巔峰範式”。本章還思考及禪宗與中國社會這樣的宗教史學“大問題”⁵。在本書的最後，馬克瑞進而認為，傳統的中國禪宗研究，是基於虛假的浪漫主義和簡單假設而開展的研究。以往的中國禪 (Chan)、韓國禪 (Seon)、日本禪 (Zen)、和越南禪 (Thien) 研究，也是在這些有所欠缺的基礎上發展起來的。因此，可能有必要改變對這些地區和時代禪宗發展狀況的流行的解釋。上文作為全書的最後一段，也回應了本書第一段所說的，其目的是“改變我們所有人思考該物件的方式”。

對歷史文獻和既往歷史進程各種解釋的批判、懷疑，及在此之後的基於歷史想像力的“歷史重建”，是現代史學的重要特徵。胡適曾提出“大膽的假設，小心的求證”歷史科學方法，柳田聖

⁵ 需要說明的是，該章有數頁涉及印度和中國祭祖過程的描述，應出版方要求，中譯本作了刪除。

山宣導對禪的歷史和文獻之批判性研究，雖然不是亦步亦趨，但歐美禪宗史學者卻受到胡適和柳田聖山的強烈影響⁶。胡適和柳田聖山的史學意識也反映在馬克瑞這本《中國禪宗史》裏。

二、本書的禪宗史分期

嚴格的現代學術意義上的北美中國禪宗史研究，可溯至 1967 年揚波斯基 (Philip B. Yampolsky; 1920-1996) 基於敦煌本《壇經》的禪宗研究。但北美禪宗史研究的繁榮時期，則始自 20 世紀 80 年代。但是在整個 20 世紀，英語世界的中國禪宗史研究，大多聚集在禪宗典籍研究、禪宗各支派研究和唐代禪僧研究，馬克瑞的這本《中國禪宗史》，算是歷史跨入二十一世紀後，出現的首部中國禪宗通史性撰述。對中國禪宗史進行新的分期，是這部禪宗史的重要創新點之一。

值得注意的是，馬克瑞的禪宗史分期是在反對“禪宗法系圖”之後提出來的“替代性方案”，他稱之為“臨時策略”。那麼，我們也可以將傳統的禪宗法系圖視為近似的禪宗史分期。因而，凡基於法系圖的禪宗史分期，或直接套用傳統禪學支派名詞的禪宗史分期，必不會令馬克瑞滿意，或許也被馬克瑞認為是非批判性的禪宗史分期。

具體說來，馬克瑞新穎的禪史觀，是將中國禪宗史分為四個階段進行考察，即“原型禪(約 500-600 年)”、“初期禪(約 600-900 年)”、“中期禪(約 750-1000 年)”、“宋代禪(約 950-1300 年)；這種方法是以前未曾見到的。首先要提醒的是，馬克瑞和許多日

⁶ 應提及的是，馬克瑞不滿胡適禪宗史研究所滲透的啟蒙主義價值觀。參見 John R. McRae, “Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih (1891-1962) on Shen-hui (684-758),” *Cahiers d’Extrême-Asie* 12 (2001), pp.59-112.

本學者一樣，將“初期禪”視為禪宗的真正起點。他們認為中國禪宗並非是從菩提達摩開始的，而是從道信、弘忍所居住的黃梅開始的，最初的禪宗之學則是“東山法門”。

既如上述所言，那麼第一階段“原型禪”的合理性何在？需要辨析的是，“原型禪”的英文原文是 Proto-Chan，在本書的日文版裏被譯為“原始禪”。但中文譯者認為，馬克瑞使用 Proto-Chan 這個概念，並沒有將其當作歷史上實際存在的禪宗發展階段，相反，所謂 Proto-Chan 是來自弘忍以後禪僧的思想認同，並且這種認同主要是通過文本這種途徑，也就是說，他們共同強調一個以菩提達摩之名流傳的文本《二入四行論》。菩提達摩和慧可僧團具體情況怎樣？他們與道信繼而弘忍之間是否存在法系上的關聯？這一切目前都處於未知領域。既然如此，Proto-Chan 所代表的禪宗分期就不能稱為中國禪宗的原始形態即所謂的“原始禪”。另外一方面，禪文本《二入四行論》核心義理，即“理入”和“行入”所構成的“兩極性”卻又反映在唐宋時期各個階段的禪法裏。這表明，與其說菩提達摩和慧可代表的中國禪階段是中國禪宗的原始型態曰“原始禪”，毋寧將他們視作思想史的“原型”曰“原型禪”，其思想史上的“原型價值”大於他們歷史上的“史實價值”。基於上述考慮，中文譯本將 Proto-Chan 譯為“原型禪”。換句話說，“原型禪”是中國禪宗思想上的一個分期，而非歷史上實際存在的禪宗史分期。馬克瑞自己也認為，“原型禪”祇是為了禪宗史敘述的方便而提出的術語，經不起細緻審查。

初期禪對應的英文術語是 Early Chan，這個英文術語在日文版裏也被翻譯為“初期禪”。實際上，“初期禪宗”，已經成為《初期禪宗史書の研究》發表以來的固定禪宗史分期術語。柳田《初期禪宗史書の研究》緒論裡將其著作討論時代上溯至道宣《續高僧傳》的完成（645/665年）或道宣去世之年（667），認為這是一個

佛教諸宗創建時期，例如淨土宗、密宗、南山律宗，包括禪宗⁷。因而在柳田看來，“初期禪宗”起始於《續高僧傳》完成、道宣去世前後這段時間。柳田在《初期の禪史 1: 楞伽師資記・伝法宝紀》裡則更明確認為，初期禪宗是以“七世紀”為起點的，從文獻上看，初期禪史的起點是《伝法宝紀》和《楞伽師資記》。柳田認為，祇是在七世紀，禪僧方纔產生“立場的自覺”，並追奉菩提達摩為“初祖”⁸。“初期禪宗”作為禪宗史分期的通用術語，也大量出現在東瀛的中國禪宗史學者如田中良昭、椎名宏雄、沖本克己、伊吹敦、程正、齋藤智寬等諸位先生著作和論文裏。另外一個值得注意的參考物件是近年出版的日本學者集體編纂的《新亞洲佛教史》。該《新アジア仏教史》第七卷《中国Ⅱ 隋唐 興隆・発展する仏教》，責任者標明“沖本克己編集委員，菅野博史編集協力”，也就是說，該書是沖本克己和菅野博史兩位教授合作編集而成。該書第五章《禪宗の生成と発展》則是由小川隆教授撰寫，分為“初期の禪宗”“唐代の禪宗”“宋代の禪宗”三節，從章節分配上可見，這是從日本學者視角出發，對“中國禪”的“全景式敘述”。小川隆對“初期の禪宗”的敘述也是從道信、弘忍即“東山法門”開始⁹。因而，禪宗確立於道信和弘忍的“東山法門”時期，從他們那個時代開始，直至神會和《壇經》的誕生時期，在禪宗史上被稱為“初期禪宗”。

初期禪（初期禪宗）在馬克瑞看來，時間段可確定為 600-900 年，之所以延續這麼久，以至與馬克瑞自己描述的“中期禪”時

⁷ 《柳田聖山集》第 6 卷《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，2000 年，第 9 頁。

⁸ 柳田聖山《禪の語録》02《初期の禪史 1: 楞伽師資記・伝法宝紀》，東京：筑摩書房，1971 年，第 3 頁。

⁹ 沖本克己、菅野博史編集《新アジア仏教史》第七卷《中国Ⅱ 隋唐 興隆・発展する仏教》，東京：佼成出版社，2010 年，第 264 頁。

間段(約750-1000年)有較多重合,其原因或許在於,在900年前後,依舊可以找到那些代表初期禪思想的禪僧和新製作出的禪文本。關於初期禪思想方面的特徵,馬克瑞認為,這是一種以法系為基礎的思想體系。隨著弘忍的弟子從從湖北黃梅轉向兩都活動,初期禪的活動從“山林”轉向“都會”,從而產生了新穎的“都會禪”。此外,從僧伽組織上看,初期禪又可以被理解為不同僧團、集團和派別的集合。

中期禪是馬克瑞首度使用的另一個禪宗史分期概念,意涵雖然也很豐富,但在概念性質上比較好把握,故略為敘及。中期禪對應的英文術語是 Middle Chan,日文版亦翻譯為中期禪。中期禪是馬克瑞首度提出的禪宗史分期術語,但是這個分期對應歐美學術界傳統上所稱的古典禪(Classic Chan)。馬克瑞用中期禪概念指代從《壇經》的出現(780年)到宋代的初年(960)這段時期,其顯著特徵是“機緣問答”開始大量出現。

宋代禪對應的英文術語是 Song-Dynasty Chan,日文版亦翻譯為宋代禪。宋代禪被馬克瑞稱為禪宗史上的“巔峰範式”(climax paradigm),將宋代禪提升至顯著地位,予以肯定、褒獎,是馬克瑞這部《中國禪宗史》與現存中國和日本學者禪宗通史性撰述不同之處。

馬克瑞認為,此前學術界存在歧視宋代禪的態度,部分原因要歸結於宋代禪僧群體對自身的貶抑和對唐代禪僧的浪漫化塑造,以及學者更傾向於研究唐代更具“創造力”的禪師的學術傳統。此外,日本禪宗史多強調真正的禪學已經從宋代轉移至東瀛,強調日本禪宗纔代表了禪的真正精神。他還注意到,在國外佛教或禪宗史教科書裏,宋也被貶低為中國佛教衰弱的開端,宋代佛教被定位為僵化的僧團形式主義,宋代禪被評價為“形式主義的停滯”,持這一立場的學者包括杜梅林(Heinrich Dumoulin; 1905-

1995)、芮沃壽 (Arthur F. Wright; 1913-1976)、陳觀勝 (Kenneth K. S. Ch'en; 1907-)、謝和耐 (Jacques Gernet; 1921-2018) 和狄百瑞 (Wm. Theodore de Bary; 1917-2017)。上述各種原因結合起來，造成了既往禪宗史敘述對宋代禪的貶低。

宋代禪意義的提升，除馬克瑞這本書外，作出貢獻的還包括其他歐美禪宗史學者的撰述。例如，1996年4月在伊利諾伊大學 (University of Illinois) 召開一次 Buddhism in the Sung 主題的會議，所涉及主要議題包括宋代禪與天台。在這次會議上，就禪宗而言，莫舒特 (Morten Schütter) 討論了宋代的默照禪和公案禪，福克 (Fouk, T. Griffith) 討論了宋代禪裏關於“教外別傳”的爭論，博雷爾 (Ari Borrell) 討論了張九成的禪思想。這次會議成果彙集為《宋代的佛教》(*Buddhism in the Sung*) 一書，該書編者葛利高里 (Peter Gregory) 特別撰寫了《宋代佛教之活力》(*The Vitality of Buddhism in the Sung*) 一文，認為雖然宋代沒有產生新的佛教傳統，但很多佛教傳統是起始於唐，完成於宋代。特別是禪宗，整個唐代祇是禪宗的“形成期”，即使是宗密的著作也沒有將當時許多禪的分支整合為一個嚴密的宗教傳統。祇是在宋初的《景德傳燈錄》裏，禪宗方憑藉“以心傳心”的原則，將自身塑造為具有嚴密法系傳承的宗教¹⁰。

實際上，在本書英文版出版後，宋代禪宗，包括更晚期的明清禪宗，已經稱為中國禪宗史研究的熱點時段。宋代禪研究之所以走向繁榮，自然與馬克瑞的學術努力分不開，本書也是宣導研究宋代禪宗的主要著作之一。

馬克瑞《中國禪宗史》與現有其他同類著作，例如印順《中

¹⁰ Gregory, Peter N., and Daniel A. Getz, Jr., eds. *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999, pp. 4-5.

國禪宗史》，在禪宗史分期方面的異同，需要進一步研究。

三、關於禪宗史學原則

除上文第一節裏提到歷史學批判意識外，馬克瑞還在其《中國禪宗史》的顯要位置，即本書正文前列出四條學術原則，綴以其姓曰“馬克瑞禪學研究四原則”。這種做法顯然不符合一般著述體例。但正是這種比較突兀的做法，令此“四原則”非常知名。此前中文學界引用此“四原則”時，翻譯莫衷一是。譯者在比較英、日文版本基礎上，將此“馬克瑞禪學研究四原則”譯為：(一)因其非事實，反而更為重要；(二)法系聲明愈強烈，距離事實愈遠；(三)詳盡意味著不準確；(四)浪漫情懷孕育義憤精神。

雖然馬克瑞所言的是“禪學研究”原則，但從內容上看，這四條原則討論的都屬於禪宗史學內容。具體來說，是要去反思以往禪門或學者的禪宗史表述問題，是一種史學批評。

第一條“因其非事實，反而更為重要”討論的是禪宗史撰寫，如何面對禪宗發展過程中的“虛構”現象。這一條有複雜的學術史背景。

自胡適利用傳世文獻及敦煌寫本裏的神會相關文獻，憑藉其史家懷疑和批判精神，指出唐代禪宗史上諸多“偽造”禪宗法系傳承、禪僧事蹟。胡適經常使用的辭彙是“造假”“胡說”“編造”等，它們屬於情緒化辭彙。柳田聖山深受胡適的影響，但又反對胡適那種粗暴的態度，認為那些禪宗史上的非史實的部分，亦有其宗教意義，不僅不能採取拋棄的態度，相反應予以同情，理解其對於禪宗存在和發展的價值。值得注意的是，是柳田首度在《初期禪宗史書の研究》裡重點論述禪宗史上的“虛構”問題。柳田說道：“通過仔細斟酌這些被虛構出來的每個記錄，我們反而可以

對那些虛構者們的歷史社會的宗教本質得到明確的瞭解，並歷史性地挖掘出與所謂史實不同的別次元的史實吧。”在此簡短的一句話裏，柳田不僅提到了“虛構”，提到了“宗教本質”，而且還提到兩種“史實”：“歷史的史實”和“別次元的史實”¹¹。通過比較即可看出，馬克瑞禪學第一原則裏的“事實”和“非事實”與柳田所言兩種“史實”相對應。

柳田乃至馬克瑞的這種立場從何而來？石井公成先生提出了新穎見解，他認為，馬克瑞禪學研究第一原則“因其非事實，反而更為重要”，實際上簡要表達出了其所繼承的柳田學術精神，甚至與津田左右吉思想之間也存在關聯。

據家永三郎的研究，津田思想史學的基本立場包括：自我的尊重、形式主義教育的批判、形式主義道德的批判、前近代道德（例如武士道）和封建思想的批判、專制政治和官僚主義的批判、神秘主義的正統的天皇制意識形態的批判、軍國主義和侵略主義的批判、人民主義及在此基礎上歷史進步意識等內容。更重要的是，在上述思想背景下，津田左右吉投入日本古史研究，批判性地提出，日本古史，即《古事記》和《日本書紀》裏反映的天皇系譜沒有歷史事實的依據，日本民族和國家起源也屬虛構¹²。與中國的古史辨派類似，津田左右吉的古史研究，或《記》《紀》研究在 20 世紀日本學術界產生巨大的思想效應，他的著作也曾被列為禁書。

石井公成先生認為，作為戰後初期禪宗史領域內的領先者，柳田聖山在其研究中不僅貫徹了廣泛精密的文獻研究方法，同時這種研究法接受了津田左右吉的影響。津田左右吉闡明了《記》

¹¹ 《柳田聖山集》第 6 卷《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，2000 年，第 18 頁。

¹² 家永三郎《津田左右吉の思想史の研究》，東京：岩波書店，1972 年，第 241-275、276 頁。

《紀》神話作為政治意圖的構建手法在 20 世紀上半葉被日本政治化利用的事實，柳田聖山將此種“津田史學”方法運用於初期禪宗文獻的批判性研究裏¹³。受到石井公成先生的啟發，前川亨進而指出，柳田聖山《史書研究》的是在津田左右吉“神代史”研究的壓倒性影響下進行的，柳田所作的工作是“從神話到史實”的轉換。前川亨說道，津田的《記》《紀》批判最重要的一點是區分了兩種事實，即實際上的事實，以及思想上的事實或心理上的事實。津田所言“實際上的事實”等同於柳田所言“史實”，津田所言“思想上的事實”或“心理上的事實”等同於柳田所言“禪宗傳承”或“別次元的史實”。因而，柳田所研究的，其實是“禪的神代史”，更適宜的名稱應該是“作為神代史的禪宗史”¹⁴。

本書的日文版書名有“虛構ゆえの眞實”(虛構故真實)字樣，其涵義是說，因其虛構故而真實。有兩層涵義，其一是把禪宗發展歷程裏的虛構作為歷史存在，即承認禪宗發展過程裏的虛構現象。其二，則是將此類真實作為宗教意義上的真實看待，即津田左右吉所言“思想上的事實”或“心理上的事實”，或柳田聖山所言包括傳統禪宗法系傳承在內的宗教本質、別次元的史實。也即是說，即使不存在“實際上的史實”，依舊存在“禪學上的真實”。在柳田聖山基礎上，馬克瑞進而認為，在禪宗裏，曾經被現代史學家判定為“虛構”的部分，其歷史作用反而比現代史家所謂的“真實”的部分更大。另一方面，所謂“任何已出現的事件和言語”(即真實)，都將成為某種不重要的現實。也就是說，在禪宗發展史上，“思想上的事實”或“心理上的事實”，比“實際上的史實”更有

¹³ 石井公成《祖師禪の源流：老安の碑文を手がかりとして》，《禪学研究》，通號 80，2001 年，第 216 頁。

¹⁴ 前川亨《中国思想史研究の立場からみた柳田聖山の位置》，《禪文化研究所紀要》通號 30，2009 年，第 78-79 頁。

意義。將禪運動不斷推進的，是“價值”或“意義”，而非單純的歷史事實。

馬克瑞禪學研究原則第二條“法系聲明愈強烈，距離事實愈遠”所言“事實”，與第一條有類似涵義。不過，第二條聚集於禪宗之為“宗”的根本——法系的存在。法系傳承是禪宗存在的根本，但馬克瑞認為，雖然法系是客觀存在的，但是“傳承”的事實難以考究，更多來自傳法者的自我論證，亦即“法系聲明”或“自我主張”。他進而認為，法系的聲明的存疑程度，與其重要程度呈正比例關係。也即是說，當我們每次讀到這樣或那樣的團體以線性傳承相聯繫，該表述在某種意義上或許是不準確的。個體的宗教身份愈重要，對其描述距離事實愈遠。而如果這種聯繫上沒有附加很多東西，則法系的聲明愈傾向於正確。

其實作者的這一提法並不新鮮。已有多位歷史學家質疑慧可、僧粲和道信其間的傳承真實性。此外，弘忍是否將衣鉢和頓法秘密傳給慧能，而非其他弟子，更是學者質疑的焦點；懷讓和行思是否是慧能的弟子，也沒有找到充分的史實依據；禪宗法系圖中列於石頭希遷門下的多位著名禪師，其實也有在馬祖道一門下習禪的經歷；天皇道悟和天王道悟的問題，更是開啟了後世的禪門法爭。上述關於法系的質疑和爭論，都部分支援了馬克瑞的觀點。但是，馬克瑞自己的觀點是否存在武斷，也是可以討論的。

在第三條“詳盡意味著不準確”裏，類似於中國現代史學的古史辨派，馬克瑞的論旨可歸結為“禪的古史層累說”。他認為，在禪宗研究領域裏，大量的細節不過是“長時間差”之後“人為”製造出來的。情況甚至是，數位、日期以及其他細節為故事提供了逼真的氛圍，然而它們的累積得愈多，我們就更應該將其視為文學修辭。馬克瑞的菩提達摩研究演繹了這個主題，他考察歷代關於菩提達摩的記載，發現時間愈晚近的文獻，對菩提達摩的描

述愈加詳細，這種傳記性質可以被確定為“聖徒傳”。馬克瑞發現，甚至來自現代史學家的貌似科學的歷史考證性研究，也不能擺脫“層累”造成的“聖徒傳”性質。

例如他認為，德國禪宗史學者杜梅林撰寫的《大英百科全書》菩提達摩條目將其確定為“馬德拉斯附近的康吉布勒姆人”，其實就體現了第三條“詳盡意味著不準確”原則，是一種不合理的細節化關於菩提達摩的陳述。馬克瑞還認為，菩提達摩圖像的演化是禪自身發展的真實索引。即是說，如果我們能對不同時間點做一個橫斷面分析，可以看到：在每一個特定的年代裏，禪宗的成員均重新規劃了菩提達摩的個性特徵，以配合他們自己的宗教聖人形象。因此，每一次大規模的重構都暗示了中國禪宗宗教身份方面質的變化。馬克瑞這種對菩提達摩傳記的研究，類似於中國現代史學家顧頡剛對歷代孟姜女傳說的研究。

不無巧合的是，杜梅林也是馬克瑞禪學研究原則第四條的批評物件。第四條英文版原文為：Romanticism breeds cynicism. 日文版為“ロマン主義は、シニシズムを生み育てる”中文如直譯為“浪漫主義孕育犬儒主義”，不大好理解。基於現代英語辭彙 cynicism 用法上更傾向於“因對社會全面懷疑而停留於憤世嫉俗”這個涵義，中文遂譯為“浪漫情懷孕育義憤精神”。這一條主要針對以往禪宗史學者對待唐宋禪的截然分明的褒貶立場而言。他們往往將唐代禪設定為自由活潑、充滿生機和創造性的禪的“黃金時代”，將宋代禪視為“形而上學化的禪”、“體制化的禪”和“形式主義的禪”。馬克瑞認為，如果其中一個側面被浪漫化，另外一個側面則被貶抑，因而這兩個側面的真相都隱匿不見了。

對唐代禪的誇飾性敘述在杜梅林的著作裏表現得非常明顯，他將唐代禪僧社會描繪為禪師與其弟子們共同在田地和菜園裏勞作，並不受累於寺院管理、與當地政府官員和鄉紳的聯繫這類世

俗困擾，更不必說帝國官僚體制和朝廷了。杜梅林筆下唐代禪師和弟子的活動軌跡，某種程度上已經遠離了在中國社會裏操辦佛教儀式、歡慶佛教節日、向朝廷祝聖的功能的寺院，他們也沒有被賜予上述世俗事務能夠帶來的經濟方面的資源。他們也沒有背負捲入人類社會日常生活必然會產生的困擾，以及由此帶來的一些頭痛的事情。杜梅林描述道，在這些展開禪修的禪寺裏，某種包含體力勞動的新僧侶精神發展起來了，它一方面需要拒絕參加日常寺院募金活動，另外一方面，他們需要將精神修行浸透到日常事務和行為中。為了實現這一點，在理想化的禪宗修行道場範圍內，禪僧們通過辛苦地勞動，從而涵養出新精神。馬克瑞尖銳指出，唐代完全沒有杜梅林想像中的、獨立的“禪院”，它祇是某種浪漫主義想像性虛構。唐代禪的“美好範本”總是與對宋代禪的“義憤的輕蔑”(cynical dismissal) 攜手而行。簡而言之，正是這種虛構的唐代禪圖像的肯定，令杜梅林的行文充滿對宋代禪的“墮落”的“蔑視”。

歷史研究者將會輕易發現，馬克瑞禪學研究的四條原則，不僅是中國禪宗史的史學批評原則，而且也適用於中國古代歷史的許多其他領域，這條史學批評原則具有普遍性。

四、餘論

馬克瑞本書裏主要批評對象杜梅林其實已經在更早時期，在德國，已經完成不少禪宗史撰述。從禪在二十世紀的全球性傳播線路來看，歐洲尤其德國，是禪 20 世紀在歐美擴散的主要區域，因而，由德國學者完成禪宗通史性撰述也是很自然的事。另需要說明的是，馬克瑞《中國禪宗史》之前，杜梅林的幾種禪宗史撰述也已經翻譯為英文。最早的是 *A History of Zen Buddhism*,

Trans. Paul Peachey, New York: Pantheon Books, 1963, 其後是 *Zen Buddhism: A History*. 2 vols. Trans. James W. Heisig and Paul Knitter. New York: Macmillan, 1988-89; rev. ed., vol. 1, 1994, 最後出版的是 *Chan Buddhism in the 20th Century*. Trans. Joseph S. O'lfary. New York: Weatherhill, Inc, 1992。即從書名上也可看出, 杜梅林的禪的通史性撰述, 不僅涉及地域寬廣(從印度到中國、日本甚至歐美), 而且時間跨度大(從古代印度佛教直至 20 世紀)。這些撰述顯示出, 就禪宗現代學術史領域而言, 歐洲尤其德國在 20 世紀大部分時間內居於領先優勢。

然而, 由於生平和時代限制, 杜梅林基本上完成於北美禪宗史研究繁榮的 20 世紀 80 和 90 年代之前, 無從吸收後來方纔出現的北美禪宗史研究成果。此外, 杜梅林對豐富的日本 20 世紀下半葉禪宗史研究的吸收也並不充分, 入矢義高系禪語言、柳田聖山系禪宗史研究成果尚未真正有效地進入杜梅林的撰述。然而, 即使內容已較為陳舊, 杜梅林的禪宗史撰述依舊不失為東亞區域以外較早的中國禪通史性撰述。

英語世界禪宗通史性撰述, 馬克瑞本書之後, 接下來令人期待的是福克(T. Griffith Foulk)《禪之歷史》(*Histories of Chan/Zen*)。在 2022 年 7 月 29-31 日線上國際學術會議 How Zen Became Chan: Pre-modern and Modern Representations of a Transnational East Asian Buddhist Tradition 上, 福克帶來他即將出版的新著的長篇導言。本次會議是加拿大皇家學會院士、英屬哥倫比亞大學亞洲系講座教授陳金華先生及其“拔地入雲”項目組, 與美國耶魯大學葛利尹(Eric Greene)教授聯合策劃並舉辦的, 也是多年來僅有的英語學術界主導的禪主題國際學術會議。

作為英語世界首部中國禪通史性撰述, 隨著禪宗史自身學術史的延長, 馬克瑞這本《中國禪宗史》的地位當愈益凸顯。然而,

該書在中文世界裏學術效應，尚需進一步觀察。另外一個思考點是，目前已有來自中國、日本和歐美學者撰寫的多種中國禪宗通史性撰述，那麼，今後的“中國禪宗史”該如何書寫，也值得討論。希望馬克瑞《中國禪宗史》的翻譯出版能推進上述思考。

2024年9月·杭州